IL CONTRIBUTO DI KARL BARTH (1886-1968)[1] ALLA TEOLOGIA DEL KERIGMA

*Maricel Irinel MITITELU**

Abstract: From seven billion people on our planet, only two billion are Christians and, from these, a majority are unpracticing Christians. As Pope John Paul II was writing in 1990, "The mission of Christ the Redeemer, which is entrusted to the Church, is still very far from completion" (*Redemptoris Missio*, 1). Considering all this reality, in the last century we have witnessed a revival of the kerygma in the field of theological research, both theoretical and practical. In the coming articles, we wish to present, in chronological order, the steps through which kerygma became the guiding figure of the renewal of the evangelization in the twentieth century. This article presents the contribution of Karl Barth to the kerygma.

Kezwords: kerygma; theological research; evangelization; new evangelisation; proclamation; good news.

---

* Università della Santa Croce, Roma; email: mititelumarcel@yahoo.it

[1] La bibliografia di Barth in tema di kerigma, in ordine cronologico: K. Barth, *Der Römerbrief*, G. A. Baeschlin, Bern 1919; *Ivi*, Chr. Kaiser, München 1922 (seconda edizione interamente riveduta), tr. it. Id., *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1978[3] (1962[1], 1974[2], 1989[4], 1993[5], 2002[6]: edizione economica) (si tratta dell'opera con cui Barth ha fatto irruzione sulla scena teologica e filosofica europea all'inizio degli anni '20 del Novecento); Id., *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 1922, tr. it. Id., *La Parola di Dio come compito della teologia*, in J. Moltmann (ed.), *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976, 236-258 (si tratta di una conferenza tenuta ad Elgersburg per l'assemblea dei *Freunde der christlichen Welt*); K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, C. Kaiser, München 1931, tr. it. Id., *La prova dell'esistenza di Dio*, in V. Vinay, *Filosofia e Rivelazione*, Silva, Milano 1965[1] (2001[2]: nuova traduzione K. Barth, *Anselmo d'Aosta. Fides quaerens intellectum*, Morcellina, Brescia) (si tratta di uno studio sul *Proslogion* di Anselmo di Aosta); Id., *Die Menschlichkeit Gottes*, Theologischer Verlag, Zürich 1956, tr. it. Id., *L'umanità di Dio*, Claudiana, Torino 2010[3] (1975[1], 1997[2]) (si tratta di una conferenza del 1956, tenuta da Barth al convegno dell'Associazione pastorale riformata svizzera ad Aarau); K. Barth, *Einführung in die Evangelische Theologie*, EVZ, Zürich 1962, tr. it. Id., *Introduzione alla teologia evangelica*, Bompiani, Milano 1968[1] (1990[2]: ristampata presso Paoline, Cinisello Balsamo) (si tratta di uno scritto della maturità, che raccoglie i corsi fatti all'università di Basilea nel 1962, dove si ritrovano le posizioni che Barth aveva già esposto nella conferenza del 1922); Id., *Kirchliche Dogmatik*, EVZ, Zürich 1932-1967 (in italiano ci sono solo traduzioni parziali) (si tratta di un'opera sistematica non compiuta, in 13 volumi, che va nella linea della storia della salvezza);

Introduzione

Lo stato attuale del kerigma è il risultato di due elementi: da una parte, del ritorno del kerigma nel campo della ricerca prevalentemente teorica e, dall'altra parte, della riscoperta del kerigma nel campo della riflessione prevalentemente pratica. Siccome il ritorno del kerigma nel campo della ricerca prevalentemente teorica si è realizzato attraverso la teologia del kerigma e dato che la teologia del kerigma conosce due momenti, cioè quello delle origini e quello dello sviluppo, nel presente articolo presenterò il primo dei due teologi a cui fanno riferimento le origini della teologia del kerigma, cioè Karl Barth, per poi presentare, in un ulteriore articolo, il secondo dei due teologi, cioè Rudolf Bultmann.

1. Karl Barth (1886-1968)[2]

1.1. Il kerigma – la proclamazione della «buona Parola» di Dio in Cristo…

Una prima affermazione che Barth fa in materia di kerigma – affermazione fatta nel contesto in cui parla del rapporto tra Dio e uomo – è che il

[2] È molto importante precisare dall'inizio il fatto che nel pensiero teologico di Barth si possono individuare quattro momenti cruciali di sviluppo: 1. la fase della formazione alla scuola della teologia liberale e della rottura con essa (1904-1919); 2. la «fase dialettica», rappresentata dal commento all'*Epistola ai Romani (Römerbrief)*, duramente polemica contro la teologia liberale, fase che ha alla base due affermazioni «dialettiche» su Dio: è «totalmente Altro» rispetto all'uomo, al mondo, alla storia, al tempo e, «dialetticamente», entra in una indeducibile relazione di grazia con l'uomo e il mondo, di questi due aspetti quello più dirompente e più valorizzato dalla critica e da Barth stesso essendo il primo (1919-1930); 3. la fase di passaggio, rappresentata da *Fides quaerens intellectum*, in cui ammorbidisce i toni polemici contro la teologia liberale e descrive il rapporto tra fede e ragione in termini più concilianti (1931); 4. la fase dogmatica matura, rappresentata dalla *Kirchliche Dogmatik*, in cui porta a compimento quell'ammorbidimento di posizioni che già si era intravisto nella fase precedente, accentuando l'incontro tra Dio e l'uomo, concentrandosi attorno a Cristo, luogo d'incontro tra Dio e uomo, e dando primato alla Rivelazione e alla Parola (1932-1968) (cfr. M. Cinquetti, *Tempo ed eternità nel pensiero di Karl Barth. Tesi di laurea in storia della teologia*, pro manuscripto, 2002; Id., *Dio tra trascendenza e "kenosis". Dialogo a distanza tra Karl Barth e il "pensiero debole"*, «Filosofia e teologia» 17/2 (2003) 324-337); nella stessa idea, è interessante anche l'osservazione che fa Andrea Milano: «[…] Barth ha vissuto diverse fasi, talvolta rovesciando perfino le posizioni acquisite, e all'interno di quelle fasi ha di continuo ristrutturato la propria riflessione: si è sempre considerato in ricerca. Non a caso, l'accurata ricostruzione biografica dedicatagli da E. Busch ha come titolo *Lebenslauf*: più o meno "corsa nella vita". In fondo, il pensiero di Barth non si può che "raccontare" seguendo appunto il suo *curriculum vitae*, e questo anche quando assume una configurazione sistematica […]» (A. Milano, *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth. Rudolf Bultmann. Italo Mancini*, Edizione Quattro Venti di Anna Veronesi, Urbino 1988, 7; vedi anche B. Mondin, *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, 98-99);

kerigma è – nella linearità della prospettiva storico-salvifica –, la proclamazione della «buona Parola» che Dio ha detto all'uomo in Gesù Cristo, il luogo in cui Dio si fa uomo, proclamazione fatta dalla Chiesa, che è «luogo di incontro» tra Dio e l'uomo in Gesù Cristo.

L'affermazione di base del *Römerbrief* su cui si fonda di fatto tutta l'opera barthiana successiva – affermazione che ha a che fare con la teologia di Barth, cioè con la sua concezione su Dio –, è quella dell'assoluta trascendenza di Dio, cioè dell'assoluta alterità di Dio rispetto all'uomo. Il Dio di Barth è il Dio «totalmente Altro» rispetto all'uomo, al mondo, alla storia, al tempo[3]:

> Se ho un «sistema», esso consiste in ciò che io mi tengo davanti agli occhi con tutta la tenacia possibile, quella che Kierkegaard ha chiamato «l'infinita differenza qualitativa» del tempo e dell'eternità, nel suo significato positivo e negativo. «Dio è in cielo e tu sulla terra»[4].

Una conseguenza del principio della trascendenza di Dio – conseguenza che ha a che fare con l'antropologia di Barth, cioè con la sua concezione sull'uomo –, è che, se Dio è «totalmente Altro» rispetto all'uomo, al mondo, alla storia, al tempo e così tra Dio e mondo vi è una irriducibile e infinita «differenza qualitativa», l'esistenza stessa dell'uomo, la storia, il mondo sono immersi nella paradossalità[5], nella problematicità, nel non-senso, in un cerchio serrato che umanamente non si può rompere. Si tratta di una

---

[3] Cfr. B. Mondin, *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, 92; A. Milano, *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth. Rudolf Bultmann. Italo Mancini*, Edizione Quattro Venti di Anna Veronesi, Urbino 1988, 8; Andrea Milano vede la sorgente dalla quale è giunto a Barth questo senso della santa e terribile maestà di Dio nella tradizione calvinista in cui ha vissuto Barth (cfr. *Ivi*);

[4] K. Barth, *L'Epistola ai Romani. Prefazione alla seconda edizione*, in J. Moltmann (ed.), *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1977, 145. Nelle edizioni italiane dell'*Epistola*, il traduttore Giovanni Miegge ha riportato solo la prefazione alla prima edizione, quella del 1962, mentre la *Prefazione alla seconda edizione*, di importanza cruciale – prefazione di cui citiamo qui – si trova tradotta solo in J. Moltmann (ed.), *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1977, 137-151;

[5] Potremmo dire che tutta la teologia barthiana è impregnata della paradossalità, che investe prima di tutto il suo «teorema della divinità di Dio», del «No» e, contemporaneamente, del «Sì» di Dio nei confronti dell'uomo e della storia. In un certo senso, il paradosso è la legge fondamentale dell'universo. È un dato della Rivelazione: la Bibbia stessa dice che Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza (cfr. *Gen* 1,26). E come l'uomo è il centro della creazione, si può dire che Dio ha creato a sua immagine e somiglianza non solo l'uomo – il microcosmo, ma anche l'universo – il macrocosmo. Il microcosmo e il macrocosmo sono un tipo di «copia» di Dio, «strutturati» secondo Dio, secondo «le leggi» che «strutturano» Dio (cfr. F. Lelotte, *Problemele vietii*, Editura Universal Pan, Bucuresti 1986, 169; Ch. V. Heris, *Le mystère de Dieu*, Cerf, Paris 1960). E la «legge» fondamentale di Dio è proprio la «legge» del paradosso: Un Dio, Tre Persone. Normalmente dovrebbe essere o Uno o Tre. Ma paradossalmente è sia Uno che Tre. E questa «legge» del paradosso si vede dappertutto: dalla morte del seme che nasce vita, fino alle «pareti» limitate di carne di un

crisi senza soluzione per l'uomo, di cui l'uomo è consapevole, ma che non riesce a sorpassare. Questo essere affondato *a priori* in un cerchio serrato di peccato e di problematicità porta l'uomo a porsi permanenti interrogativi senza scoprire soluzioni risolutive. Infatti, dall'esistenza affiora una domanda su una «origine» al di là del mondo e della storia in cui possano superarsi tutte le contraddizioni, ma tale «origine» non è mai umanamente possedibile e raggiungibile. Per questo motivo le conoscenze umane sono tutte parziali, ingannevoli e deboli. L'etica non può costruirsi sull'uomo, ma deve essere dichiarazione del fallimento dell'uomo nella dimensione del «sacrificio». La politica deve fuggire dai radicalismi di rivoluzione e conservazione, perché tutti e due finiscono con affrontare Dio e la sua salvezza. La religione vive continuamente il pericolo dell'auto-glorificazione, di volere cioè raggiungere Dio. La Chiesa appare spesso come lo sforzo storico di «umanizzare Dio». Di fatto, l'effetto fondamentale della trascendenza di Dio consiste nel fatto che il mondo, l'uomo, la storia sono segnati implacabilmente dal peccato:

> La dottrina del «peccato originale» è forse soltanto *una* dottrina accanto ad altre e non piuttosto (nel suo significato fondamentale! […]) *la* dottrina che risulta da ogni considerazione onesta della storia, *la* dottrina a cui tutte le dottrine che si presentano nella storia si possono in ultima analisi ricondurre?[6]

Tutta questa situazione ha effetto sul rapporto tra Dio e uomo, rapporto di cui Barth afferma due cose. La prima affermazione è che Dio e l'uomo sono in una relazione statico-dualistica implacabile, secondo una contrapposizione di origine kierkegaardiana: tra i due termini non c'è sintesi, ma solo opposizione e diversità[7]. Non è possibile alcuna analogia tra l'essere umano e l'essere divino. «*Finitum non capax infiniti*!»[8]. È quello che in altre parole è stato chiamato il «No di Dio» nei confronti dell'uomo, oppure l'«ira di Dio» verso l'uomo[9]. Tra i due piani, quello divino e quello umano,

---

bambino che contiene nascondendo e nasconde contenendo l'Illimitato Dio e – come culmine – al pezzo di pane che contiene nascondendo e nasconde contenendo Il Pane eterno;

[6] K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1978, 60. Vediamo come l'antropologia di Barth e in genere tutta la sua teologia si muovono nel solco della teologia della Riforma. Specialmente qui, la descrizione delle conseguenze del peccato originale riveste il linguaggio della radicalità di Lutero, che apre poi all'affermazione del monergismo (cfr. A. MILANO, *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth. Rudolf Bultmann. Italo Mancini*, Edizione Quattro Venti di Anna Veronesi, Urbino 1988, 8; B. MONDIN, *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, 98).

[7] Cfr. *Ivi*, 92;

[8] A. MILANO, *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth. Rudolf Bultmann. Italo Mancini*, Edizione Quattro Venti di Anna Veronesi, Urbino 1988, 11;

[9] Cfr. M. CINQUETTI, *Tempo e eternità nel pensiero di Karl Barth. Tesi di laurea in storia della teologia*, pro manuscripto, 2002, 71;

c'è frattura radicale, c'è una «regione desertica», una «zona polare», un «crepaccio» insuperabile[10], perché «il regno dell'uomo non è mai il Regno di Dio»[11]: «Nessun connubio, nessuna confusione tra Dio e l'uomo, nessuna ascesa dell'uomo nel divino e nessuna infusione di Dio nell'essenza umana»[12].

La seconda affermazione è che, malgrado questa frattura, Dio non abdica a entrare in relazione con l'uomo, a incontrarlo e agire «tra i tempi» senza entrare «nel tempo», anche se Lui si rivela all'uomo in termini dialettici, contradditori, paradossali. Questa relazione accade in un gesto indeducibile che può avviarsi soltanto da Dio stesso, che è la grazia o l'elezione divina. Con quest'atto, Dio, nella sua totale libertà, fonda la fede nell'uomo, consentendogli di uscire dalla sua problematicità e facendogli intravedere un indizio di eternità. La conseguenza è che la realtà problematica e senza senso del mondo acquista significato, si riempie di un senso e diventa «simbolo», «parabola», «testimonianza» di qualcosa che va oltre il mondo. Il procedere indefinito del tempo e la alterabilità conquistano una precisazione «simbolica» e un senso. Gli esiti sono tanti. L'uomo viene «rinnovato» dalla fede in Dio e diventa «figlio» di Dio, anche se non si identifica con Lui. La fiducia della fede lancia un fulgore nuovo sulla vita, anche se non cancella e non annulla lo stato di peccato dell'uomo e quindi un suo spazio di libertà e di scelta. In ambito etico bisogna agire come Cristo, vuol dire voler bene al prossimo in maniera del tutto gratuita. La Chiesa non punta più a imporre se stessa, ma rimanda oltre sé, diventando metafora e testimonianza di una realtà soprannaturale. E siccome tutto è grazia, l'assoluta trascendenza divina apre all'uomo la possibilità di conoscere Dio unicamente attraverso la Rivelazione[13], di cui documento è la Bibbia[14]. È in questo contesto[15] che si delinea il compito della Chiesa: se l'umanità è completamente dipendente

---

[10] Cfr. A. Milano, *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth. Rudolf Bultmann. Italo Mancini*, Edizione Quattro Venti di Anna Veronesi, Urbino 1988, 12;

[11] K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1978, 31;

[12] *Ivi*, 6;

[13] La Rivelazione, la Bibbia e la predicazione sono i tre aspetti o forme (*Gestalten*) che assume la «Parola di Dio», intesa da Barth come «tutto l'insieme dell'automanifestazione divina» e quindi non semplicemente come la Parola raccolta nelle Sacre Scritture. (cfr. B. Mondin, *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, 94);

[14] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1978, 66-81;

[15] Vediamo come la prospettiva storico-salvifica caratterizza il sistema di pensiero di Barth. In questo senso, partendo dal principio dell'assoluta trascendenza di Dio, Barth applica poi questo principio all'uomo e al rapporto tra Dio e l'uomo (cfr. anche M. Cinquetti, *Dio tra trascendenza e "kenosis". Dialogo a distanza tra Karl Barth e il "pensiero debole"*, «Filosofia e teologia» 17/2 (2003) 324-337); la linea della storia della salvezza si vedrà poi molto chiara nella sua monumentale e non compiuta *Kirchliche Dogmatik*, in cui tratta della *Dottrina della Parola di Dio* (suddivisa in due sezioni), della *Dottrina su Dio* (in due sezioni), della *Dottrina sulla creazione* (in quattro sezioni), della *Dottrina sulla riconciliazione*

dall'incontro con il divino per la comprensione dell'«origine» e così della realtà ultima, il compito della Chiesa è quello di proclamare «la buona Parola» di Dio e di fungere da «luogo di incontro» tra Dio e l'uomo[16]. In altre parole, il compito della Chiesa è il kerigma.

È da notare poi il fatto che dopo la prima fase tenacemente in contrasto con la teologia liberale, cioè dopo la «fase dialettica» del *Römerbrief*, e, in seguito, a partire dagli anni '30 fino alla morte, Barth, ammorbidendo i toni, accentua in modo sempre più forte l'incontro tra Dio e l'uomo, che si trovano ora in una relazione di «partnership» e di alleanza[17], in un contesto di concentrazione cristologica come luogo d'incontro tra Dio e l'uomo, dando definitivo primato alla Rivelazione e alla Parola sulle concezioni filosofiche. Infatti, Barth evidenzia sempre di più che il centro del Vangelo cristiano è la resurrezione, la salvezza, l'elezione, la grazia e non la condanna, la trascendenza, l'ira di Dio che rifiuta l'uomo e il mondo[18]. L'idea del Dio «totalmente Altro» rispetto al mondo, cruciale nel *Römerbrief*, non viene mai rimossa da Barth, ma viene descritta come «il duro involucro» che bisogna ammettere, ma che non raffigura e non indebolisce affatto il «nocciolo buono» dell'amicizia tra l'uomo e Dio e allora l'«umanità di Dio». Quella relazione tra trascendenza di Dio e incontro con l'uomo (la *kenosis*), che nelle opere iniziali era più sbilanciato a favore della trascendenza (anche per motivi di disputa intellettuale), si inverte qui a favore dell'incontro, senza abbandonare nulla (Dio resta sempre una realtà trascendente all'uomo e in nessun caso possedibile). Come esito di questa rivalutazione dell'incontro Dio-uomo, il nucleo attorno a cui gravita la teologia è sempre più il Cristo, l'«umanità di Dio», il luogo in cui Dio si fa uomo e restituisce così una dignità al piano umano e storico. Perciò, quando si parla di Dio in un discorso teologico, bisogna innanzitutto ascoltare la Rivelazione che Dio stesso ha dato di sé, la sua Parola. Anche qui, l'affermazione di fondo riguardante il rapporto tra Dio e l'uomo sviluppa quella della «fase dialettica»: se l'assoluta trascendenza divina apre all'uomo la possibilità di conoscere Dio unicamente attraverso la Rivelazione di cui documento è la Bibbia, e la sola Rivelazione di Dio in sé è in Gesù Cristo, allora il compito della Chiesa è sempre quello di proclamare «la buona Parola» che Dio ha detto all'uomo in Gesù Cristo e di fungere da «luogo di incontro» tra Dio e l'uomo in Gesù

(in quattro sezioni) (cfr. B. Mondin, *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, 92);

[16] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1978, 79-80;

[17] Cfr. A. Milano, *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth. Rudolf Bultmann. Italo Mancini*, Edizione Quattro Venti di Anna Veronesi, Urbino 1988, 37-38;

[18] Cfr. H. Traub, *Karl Barth*, in *Mysterium salutis. Lessico dei teologi del secolo XX*, Queriniana, Brescia 1978, XII, 294;

Cristo, il luogo in cui Dio si fa uomo[19]. In altre parole, ribadisce Barth, il compito della Chiesa è il kerigma.

1.2. Il kerigma – il compito della teologia

Una seconda affermazione che Barth fa in materia di kerigma – affermazione fatta nel contesto in cui parla del rapporto tra kerigma e teologia – è che il kerigma è il compito della teologia, che, a sua volta, non può essere che una teologia dell'annuncio, avendo la funzione di creare la situazione esistenziale e logica perché Dio possa parlare, perché di Dio solo Dio stesso può parlare, la teologia essendo così subordinata al kerigma.

Anche qui, in sottofondo sta il principio dell'assoluta trascendenza di Dio, che, come abbiamo già visto, malgrado l'ammorbidimento che caratterizza le fasi del pensiero di Barth dopo la «fase dialettica», non viene mai eliminato. Siccome le conoscenze umane sono tutte parziali, ingannevoli e deboli, di Dio non si può asserire mai in termini uniformi, ragionevoli e decisivi. Ogni divino avvertito dall'uomo è unicamente un proiettare fuori da sé le proprie aspirazioni e i propri desideri, ipostatizzandole, oppure considerandole realmente esistenti fuori da sé come realtà autonome. Il divino avvertito dagli uomini non è il vero Dio, ma soltanto il desiderio dell'uomo a toccare traguardi più elevati della sua propria spiritualità. Il proiettarsi dell'uomo verso Dio non è allora «dono» divino, ma iniziativa unicamente umana.

Questa elevazione dei propri desideri da parte dell'uomo è, secondo Barth, il tema fondamentale di qualsiasi teologia: l'umano espone solo l'umano. Però, siccome l'uomo non può innalzarsi fino al divino, ogni forma di religione è idolatria: porre come divino qualcosa che è solamente umano. Neppure l'accostamento a Dio per via negativa, oppure l'avvicinamento che accade dopo aver esaminato l'incapacità umana rispetto allo scacco della sua esistenza finita, è capace di portare al divino. Infine, neppure le azioni umane possono portare l'uomo alla salvezza, nessuna iniziativa umana lo rende degno di un destino particolare e definito in base alle opere realizzate entro l'esistenza mondana: Dio è in realtà «l'assolutamente Altro». Quindi all'uomo è impossibile sperimentare Dio partendo da se stesso[20].

---

[19] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1978, 70-72. 79-80;

[20] In questo contesto di pensiero, Barth realizza il passaggio dal metodo della dialettica a quello dell'analogia: non l'analogia dell'essere, ma quella della fede. Secondo Barth, l'analogia dell'ente della filosofia tomista, per cui vi è analogia tra l'essere divino e quello umano, è un errore, in quanto presuppone una certa relazione tra la dimensione umana e divina. Se Dio è il «totalmente Altro», allora non vi può essere alcuna relazione tra uomo e Dio che parta da una iniziativa umana. Come si è già visto, il rapporto di fede è un dono che Dio concede agli uomini in forza della sua volontà e della fedeltà alle sue creature. Dunque

In questo contesto, il compito della teologia è doppio. Da una parte, quello di riconfermare il rapporto «dialettico», paradossale, impensabile, di «frattura» tra Dio e il mondo, contrariamente a quanto asserito dai teologi liberali che sostenevano invece una linearità tra Dio e l'uomo, vagliando la fede come un costituente dell'interiorità psicologica dell'uomo e la teologia come l'analisi storico-critica della Scrittura. La teologia non può fare asserzioni «forti» su Dio e deve astenersi da considerazioni metafisiche troppo umane. Parlando della condizione del teologo, Barth dice che questo si trova in una situazione di oggettiva impossibilità, perché deve «parlare di quello che non può essere detto; il suo punto di appoggio è il punto sul quale non ci si può appoggiare»[21]. Si tratta di un paradossale conflitto tra dovere e potere: «Noi dobbiamo come teologi parlare di Dio. Siamo però uomini e come tali non possiamo parlare di Dio. Dobbiamo sapere entrambe le cose, il nostro dovere e il nostro non potere, e proprio per questo dare onore a Dio»[22].

Dall'altra parte, visto che le nostre conoscenze acquistano tuttavia senso attraverso la Rivelazione, cioè alla luce di Dio, la teologia deve mettersi in ascolto della Rivelazione e deve saper afferrare la «contemporaneità» che parla attraverso la Parola di Dio:

> L'uomo e il suo universo ancora così vivamente contemplato e sentito, sono un enigma, una domanda, niente altro. Nei suoi confronti Dio sta come l'impossibile di fronte al possibile, la morte di fronte alla vita, l'eternità in rapporto al tempo. Ma la risoluzione dell'enigma, la risposta alla domanda, la fine della miseria esistenziale è l'accadimento semplicemente nuovo, per cui l'impossibile stesso diventa possibile, la morte diventa vita, l'eternità il tempo, Dio diventa uomo. Un nuovo avvenimento, al quale non v'è alcuna via che porti, per il quale l'uomo non ha alcun organo. Infatti, la via e l'organo sono essi stessi novità, la Rivelazione e la fede, l'essere guardato e il guardare dell'uomo nuovo[23].

Partendo da questi presupposti, Barth sviluppa un disegno di «teologia pura», considerata come una specie di concetto limite per sfuggire i contagi

---

non si può parlare di analogia dell'ente, ma si può invece affermare che tra gli uomini e Dio esiste una analogia della fede, ovvero l'unico rapporto che lega Dio alle sue creature, per sua stessa iniziativa, e non per iniziativa umana (cfr. B. MONDIN, *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, 92-93; A. MILANO, *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth. Rudolf Bultmann. Italo Mancini*, Edizione Quattro Venti di Anna Veronesi, Urbino 1988, 22-23);

[21] K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, Bompiani, Milano 1968, citato in J. MOLTMANN (ed.), *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976, *Introduzione*, XIII;

[22] K. BARTH, *La Parola di Dio come compito della teologia*, in J. MOLTMANN. (ed.), *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976, 238;

[23] *Ivi*, 245;

dell'umano sul divino: la teologia non può considerarsi che come teologia dell'annuncio: «la teologia dialettica non ha una parola di Dio come verità di Dio, ma ha solo la funzione di creare la situazione esistenziale e logica perché Dio *possa* parlare»[24].

> La Parola di Dio è il compito tanto necessario quanto impossibile della teologia. Questo è il risultato di quanto si è detto fino ad ora, e quanto si è detto fino ad ora è tutto ciò che ho da dire su questo tema. [...] E a questo proposito si deve considerare che la nostra professione è fatta in modo che di Dio solo Dio stesso può parlare. Il compito della teologia è la Parola di Dio. Questo significa il sicuro scacco di ogni teologia e di ogni teologo. [...] Se è vero che dobbiamo andare per una qualche via, e anche che vale veramente la pena di essere schifiltosi e di non andare per la prima via che capita, è altrettanto vero che dobbiamo considerare la meta del nostro cammino: essa è che Dio stesso parli; non ci è permesso dunque di meravigliarci se dovunque, alla fine del nostro cammino, ci vien chiusa la bocca, anche se abbiamo fatto bene quello che dovevamo, anzi tanto più in questo caso[25].

La teologia è perciò subordinata al kerigma. In altre parole, non può fare altro che parlare di Dio, auspicando che questi si riveli nelle sue parole. Infatti, per Barth,

> la teologia non ha affatto il compito di interpretare, commentare o rendere comprensibile quella Parola. La teologia può ed anzi deve fare ciò in rapporto ai testimoni di tale Parola. Ma in rapporto alla Parola stessa non ha niente da interpretare. Il compito della teologia, secondo Barth, consiste soltanto nel confermare e mostrare che quella Parola viene pronunciata e percepita prima ancora di ogni interpretazione[26].

1.3. Il kerigma – all'origine di una fede intelligente

Una terza affermazione che Barth fa in materia di kerigma – affermazione fatta nel contesto in cui parla del rapporto tra fede e ragione – è che il kerigma è all'origine di una fede intelligente, perché è un appello ad un dialogo tra due partner, la predicazione, con le sue tre caratteristiche

---

[24] I. Mancini, *Teologia Ideologia Utopia*, Queriniana, Brescia 1978, 100; interessante l'osservazione di Andrea Milano: «il compito del teologo coinciderà sempre per lui [per Barth] con il compito del pulpito» (A. Milano, *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth. Rudolf Bultmann. Italo Mancini*, Edizione Quattro Venti di Anna Veronesi, Urbino 1988, 9);

[25] K. Barth, *La Parola di Dio come compito della teologia*, in J. Moltmann (ed.), *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976, 256-257;

[26] A. Milano, *Il contributo della teologia evangelica*, in R. Fisichella (ed.), *Storia della teologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna – Roma 1995, III, 508; cfr. A. Milano, *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth. Rudolf Bultmann. Italo Mancini*, Edizione Quattro Venti di Anna Veronesi, Urbino 1988, 41-42;

(«anamnetica», ecclesiale, della gratuità) costituendo il luogo teologico privilegiato in cui si attua la relazione tra il kerigma e l'atto di fede.

Nel primo Barth, cioè nel *Römerbrief*, la fede veniva descritta come l'*apriori* divino: la fede coincide con Gesù, con la grazia, con lo spirito di Dio[27]. Si negava così ogni *preambula fidei*: Dio diventa veramente misterioso e si fa conoscere come lo Sconosciuto, per cui «non vi è nessuna introduzione umana […], nessuna presupposizione umana (pedagogica, intellettuale, economica, psicologica ecc.) che debba essere adempiuta come preliminare della fede»[28].

Con l'inizio della carriera universitaria, inizia anche l'avvicinamento di Barth alla dogmatica. Secondo lui, la dogmatica «deve occuparsi di una realtà totalmente diversa dalla vicenda religiosa del soggetto, deve ancorarsi all'oggetto cherigmatico, deve mettere a tema con rigorosa *epochè* la Parola di Dio»[29].

La Parola di Dio non si basa su nessuna precomprensione della filosofia o della religione, ma è data soltanto nel prodigio e nel rapporto di Rivelazione, Scrittura e predicazione[30]. Se solo la Parola di Dio così come è espressa dalle Sacre Scritture può permettere la conoscenza di Dio, la fede è un salto indeducibile, uno spazio vuoto lasciato all'iniziativa della grazia divina, è un dono di Dio, prima ancora di essere un atto di fede che parte dall'uomo, è la volontà di Dio di rendere giusto il peccatore, secondo quanto era già stato affermato da Lutero nell'*Epistola ai Romani*. Barth conferma così con vigore la priorità dell'azione divina su ogni precomprensione umana in quanto «uno studio critico-storico significa la fine meritata e necessaria dei "fondamenti" di questa conoscenza, che non ci sono, perché non sono posti da Dio stesso»[31]. Il kerigma è così irriducibile ad ogni forma di precomprensione o di controllo storico-critico umano. Assoluto e esclusivo protagonista del kerigma è Dio, che attraverso la sua Parola si rivela all'uomo infondendone, nel contempo, la fede[32]. Infatti, è la volontà divina a consentire nell'uomo la fede, oppure è Dio che, attraverso la sua dedizione all'uomo,

---

[27] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1978, 66-89;

[28] *Ivi*, 73;

[29] I. Mancini, *Prefazione. Il pensiero teologico di K. Barth nel suo sviluppo*, in K. Barth, *Dogmatica ecclesiale*, Il Mulino, Bologna 1968, LXXXVI;

[30] Cfr. *Ivi*; B. Mondin, *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, 94;

[31] J. Moltmann (ed), *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976, 328;

[32] Cfr. M. Tibaldi, *Kerygma e atto di fede nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, 15; A. Milano, *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth. Rudolf Bultmann. Italo Mancini*, Edizione Quattro Venti di Anna Veronesi, Urbino 1988, 16-17;

ovvero la volontà di elargirgli la sua Parola, ammette all'uomo di essere conosciuto mediante il suo annuncio, del quale si rese messaggero il Cristo.

Il Vangelo di salvezza, l'annuncio di Cristo, la Buona Novella che testimonia la Parola di Dio, è l'unica e reale conoscenza, la verità che si fa visibile attraverso la stessa Parola divina e a cui bisogna prestare fede e della quale occorre fidarci, «dobbiamo obbedire in vita e in morte»[33].

Dopo questa prima fase del *Römerbrief*, duramente polemica contro la teologia liberale, Barth però prende sempre più in considerazione il problema del rapporto tra la fede e la sfera razionale:

> Il tutto potrebbe essere raccolto in questo interrogativo: come si dà un *intellectus fidei*? Come si può passare dalla semplice audizione della Parola di Dio alla sua trattazione motivata e persuasiva? Perché questo avvenga, come deve essere concepita la fede e come deve essere concepita la ragione, sì che si possa parlare di una ragione della fede?[34]

In questo periodo di passaggio, rappresentato dal suo *Fides quaerens intellectum*, come abbiamo già visto sopra, addolcisce i suoi toni ed espone la relazione tra fede (grazia divina) e ragione (intelletto umano) non più in termini così fortemente contrari, ma prova ad accordare i due termini[35]. Superata infatti la fase di disputa contro i teologi liberali, Barth ritrova un ruolo alla ragione umana. In quest'opera più matura, Dio e uomo, eternità e tempo, fede e ragione sono quindi in una relazione di più grande collaborazione. Barth trova quest'impostazione in sant'Anselmo d'Aosta e nella sua opera *Proslogion*. Quest'opera, lontano dall'essere la prova dell'esistenza di Dio *sola ratione*, è in concreto la ricerca di garanzie e di accertamenti una volta che ci si trova già all'interno della fede stessa e che la si è accolta[36]. Il modello a cui Barth fa riferimento è il *credo ut intelligam* e *intelligo ut credam* agostiniani, in cui il *credo* ha il primato sull'*intelligo*. La fede conserva il suo totale primato, essa è dono di Dio che proviene dalla grazia e non è deducibile dalla storia e dalla psicologia. Con tutto ciò l'intelletto non è lasciato fuori dallo svolgere una sua funzione: all'interno del dato della fede è compito dell'intelletto infatti cercare di comprendere e conoscere: «questo Dio non può essere creduto da noi, senza suscitare una vera *cogitatio*. Ciò significa che la fede in lui esige anche conoscenza di

---

[33] H. Traub, *Karl Barth*, in *Mysterium salutis. Lessico dei teologi del secolo XX*, Queriniana, Brescia 1978, XII, 290;

[34] I. Mancini, *Prefazione. Il pensiero teologico di K. Barth nel suo sviluppo*, in K. Barth, *Dogmatica ecclesiale*, Il Mulino, Bologna 1968, LXXVIII;

[35] Cfr. B. Mondin, *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, 92;

[36] Cfr. A. Milano, *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth. Rudolf Bultmann. Italo Mancini*, Edizione Quattro Venti di Anna Veronesi, Urbino 1988, 15;

Lui»[37]. Infatti, solo così si può spiegare la capacità della fede di muovere l'intelletto. E come avviene questo? Attraverso il kerigma, perché «il kerigma si presenta come una *vox significans rem*; non solo parole, perché le parole senza gli eventi sono vane; e neppure solo eventi, perché i fatti senza le parole sono ciechi»[38].

Il kerigma ha la capacità di originare una fede intelligente dal momento che si pone come evento intenzionale, come chiamata inderogabile ad un dialogo tra due partner. Il passaggio dal *credere* all'*intelligere* si realizza, dunque, all'interno della relazione circolare tra Rivelazione, Scrittura e predicazione. Specialmente nella predicazione può verificarsi l'intelligenza dei significati. Pronunziando nel kerigma la sua Parola, è Dio stesso che rende possibile la fede ed allora anche la sua intellezione[39]:

> la possibilità di una intelligenza della fede dipende dunque dalla fede stessa che, non solo presenta come creduta la *res* significata nelle *res* del Credo, ma, in quanto Dio è *causa veritatis*, permette che questa cosa sia anche saputa. Dentro lo spazio di queste due presupposizioni si attua tutta la vicenda teologica[40].

Nell'ultimo periodo del pensiero, nella fase matura, quella dogmatica, Barth sviluppa queste tematiche dando spazio ad una maggiore considerazione per l'aspetto umano di Dio e alla positività dell'uomo. In questo senso, i primi due volumi della sua *Dogmatica* Barth li dedica alla Parola di Dio, vista come fonte primaria ed ineludibile della teologia cristiana. Cercando di fare un'esposizione sull'essenza della Parola di Dio, prende in considerazione le tre caratteristiche, aspetti o forme (*Gestalten*) fondamentali della Parola, di cui aveva già parlato nella *Dogmatica* del 1927. Queste sono la Rivelazione, la Scrittura e la predicazione, strettamente connesse tra di loro. In tutte e tre si dispiega il discorso, l'azione ed il mistero di Dio in quanto

> la Parola di Dio in tutte le sue forme è un discorso di Dio all'uomo. Precisamente perciò essa ha luogo, vige ed opera nell'azione di Dio verso l'uomo. Come tale però essa ha luogo nel modo di Dio, che è differente da tutti gli altri avvenimenti, cioè nel mistero di Dio[41].

---

[37] K. BARTH, *La prova dell'esistenza di Dio*, in V. VINAY, *Filosofia e Rivelazione*, Silva, Milano 1965, 25;

[38] I. MANCINI, *Prefazione. Il pensiero teologico di K. Barth nel suo sviluppo*, in K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, Ed. Il Mulino, Bologna 1968, CII;

[39] Cfr. M. TIBALDI, *Kerygma e atto di fede nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, 18-19;

[40] I. MANCINI, *Prefazione. Il pensiero teologico di K. Barth nel suo sviluppo*, in K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, Il Mulino, Bologna 1968, CV;

[41] K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik. I. 1. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, C. Kaiser, München 1932, 128;

In questo contesto, per Barth la predicazione costituisce il luogo teologico privilegiato in cui si attua la relazione tra il kerigma e l'atto di fede e in cui effettivamente avviene il contatto tra il kerigma e la fede[42].

Mettendo in evidenza le caratteristiche della predicazione[43], Barth parla prima di tutto di quello che potremmo chiamare la dimensione «anamnetica», performativa, creativa, attualizzante della predicazione, in quanto la predicazione può *rappresentare*, *presentificare* autenticamente la Parola di Dio, essendo «discorso umano su Dio fondato sull'ordine di Dio stesso, che trascende radicalmente ogni occasione umana e perciò non può essere motivato umanamente, ma fattivamente si attua ed è da riconoscere»[44].

La possibilità di riconoscere nella predicazione la Parola di Dio proviene sia dalla presenza efficace in questa Parola della grazia sia dal fatto che la fede, come abbiamo visto, implica la ragione. Per questo la predicazione è

> discorso umano su Dio fondato sull'oggettivarsi del Dio che è indisponibile, imprevedibile, non ineludibile in nessun piano, ma solo nella libertà della sua grazia, e che, in forza di questo, vuole essere ed è sempre oggetto di questo discorso, secondo il suo beneplacito[45].

Un'altra dimensione della predicazione è la sua ecclesialità. Se l'assoluta trascendenza divina apre all'uomo la possibilità di conoscere Dio unicamente attraverso la Rivelazione che avviene per mezzo della Parola di cui documento è la Bibbia, e la sola Rivelazione di Dio in sé è in Gesù Cristo visto come il portatore dell'annuncio di Dio, allora è nella Chiesa che Dio ha voluto che la sua Parola fosse accolta ed è la Chiesa che ha il compito di proclamare «la buona Parola» che Dio ha detto all'uomo in Gesù. Ciò implica che l'autenticità della predicazione richiede che la missione del predicatore sia ricevuta nell'obbedienza alla Chiesa che gliela affida.

Una terza dimensione della predicazione sta nella sua gratuità, in continuità alla gratuità della Rivelazione di Dio. Cioè deve essere

> una parola umana disinteressata, una parola umana che non vuole dire questo o quell'altro per conto suo, ma che vuole solo consegnarsi in modo che, per quanto

---

[42] Cfr. M. Tibaldi, *Kerygma e atto di fede nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, 19-21;

[43] Cfr. *Ivi*, 21-22;

[44] K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik. I. 1. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, C. Kaiser, München 1932, 92; vedi anche A. Bertuletti, *Per una determinazione del concetto teologico di predicazione*, in *Il ministero della predicazione*, Piemme, Casale Monferrato 1985, 11;

[45] K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik. I. 1. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, C. Kaiser, München 1932, 94;

dirà, parli la Parola propria di Dio, che doveva essere pronunciata. Essa deve essere una parola trasparente come la finestra o riflettente come uno specchio[46].

L'autenticità della predicazione può essere verificata analizzando i frutti che essa produce, specialmente l'obbedienza a Dio e alla sua Parola: «la predicazione della Chiesa è quindi pura dottrina, se la parola umana, in essa pronunciata a conferma della testimonianza biblica della Rivelazione, non produce obbedienza alla Parola di Dio e non procura obbedienza»[47].

1.4. Meriti e limiti

Il primo merito di Barth, il suo merito fondamentale, è legato al fatto di aver avviato il dibattito teologico sul kerigma, di aver portato il kerigma nel perimetro della trattazione teologica, nel contesto in cui, secondo Bertuletti, la teologia di Barth segna anche l'inizio della teologia contemporanea[48]. Infatti, con Barth abbiamo l'irruzione del kerigma nel campo della ricerca teologica[49]. Il recupero del kerigma è visto da Italo Mancini come

> l'affare più importante del Barth nel secondo decennio di questo secolo, con una scoperta progressiva, che però al termine porterà alla certezza di una conquista decisiva sul piano vitale, sconvolgente su quello dottrinale, rivoluzionaria sul modo classico di concepire il cristianesimo, come frutto dell'esperienza o del condizionamento soggettivo del kerigma, che viene così restituito alla sua genuina essenza, quella di presentarsi all'uomo come una possibilità del tutto sconosciuta, la possibilità dell'impossibile[50].

Un altro merito di Barth sta nell'aver presentato il kerigma nel contesto più ampio della storia della salvezza. Infatti, il nesso che lo porta dalla Rivelazione all'annuncio ecclesiale, non fa altro che testimoniare questa struttura storico-salvifica. Di fatto, come abbiamo già visto, la prospettiva storico-salvifica caratterizza tutto il sistema di pensiero di Barth.

---

[46] Id., *Die kirchliche Dogmatik. I. 2. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Evang. Buchhandlung, Zollikon 1938, 854;

[47] *Ivi*, 831;

[48] Cfr. A. Bertuletti, *Per una determinazione del concetto teologico di predicazione*, in *Il ministero della predicazione*, Piemme, Casale Monferrato 1985, 11; l'influenza di Barth è documentata anche dall'imponente mole di studi che sono stati fatti sulla sua opera: per una rassegna completa vedi M. Kwiran, *Index to Literature on Barth, Bonhoeffer and Bultmann*, Friedrich Reinhardt, Basel 1977;

[49] Cfr. M. Tibaldi, *Kerygma e atto di fede nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, 11; anche D. Grasso, *Il kerigma e la predicazione*, «Gregorianum» 41 (1960) 424;

[50] I. Mancini, *Prefazione. Il pensiero teologico di K. Barth nel suo sviluppo*, in K. Barth, *Dogmatica ecclesiale*, Il Mulino, Bologna 1968, XVI;

Confutabile invece la concezione barthiana sulla predicazione. In questo senso, per quanto riguarda la causalità della predicazione, la concezione di Barth si avvicina ad una specie di occasionalismo, pensando quasi ad una efficacia della Parola di Dio *ex opere operato*. Poiché la predicazione non dà la grazia in maniera sacramentale, deve essere scartato ogni soprannaturalismo omiletico[51].

Infine, con la sua concezione sulla fede, con il rifiuto nella prima fase del suo pensiero di ogni sostegno esterno razionale per l'atto di fede, con il suo fideismo, e, in questa linea, con la sua concezione dell'uomo decaduto e totalmente corrotto dal peccato[52], Barth è fedele agli articoli classici del credo luterano[53].

---

[51] Per una critica più dettagliata in questo senso, vedi V. SCHURR, *Wie heute predigen*, Schwabenverlag, Stuttgart 1949, 214, ripreso in Z. ALSZEGHY – M. FLICK, *Il problema teologico della predicazione*, «Gregorianum» 40 (1959) 702-704;

[52] Cfr. W. LANGER, *Kerigma e catechesi*, Queriniana, Brescia 1971, 37;

[53] Cfr. A. MILANO, *Rivelazione ed ermeneutica. Karl Barth. Rudolf Bultmann. Italo Mancini*, Edizione Quattro Venti di Anna Veronesi, Urbino 1988, 8; B. MONDIN, *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, 98.